gesetzes, zur Erkenntniß höherer, übersinnlicher Wahrheiten fort. Aber alle diese höheren Erkenntnisse, auch die Erkenntniß Gottes, tragen den mittelbaren Charakter alles natürlichen Erkennens an sich. — Diese Theorie erscheint beim hl. Thomas nicht bloß, wie man wohl sagt, „naiv realistisch“ begründet, sondern sie wird auch durch gründliche Reflexion auf die Natur des Denkens, auf die Gewißheit des Selbstbewußtseins und auf die sinnlich-geistige Natur des Menschen gerechtfertigt (De verit. q. 1, a. 9; q. 10, a. 8). Sie war auch etwas Neues, ein wirklicher Fortschritt, und wurde von der ältern augustinischen Richtung, die von einem Erkennen der höheren Wahrheiten in regulis aeternis, in luce incommutabili redete, direct als doctrina novella empfunden (Peckham, bei Denifle-Chatelain I, 634; über den hl. Bonaventura vgl. De humanae cognitionis ratione anecdot. quaedam S. Bonav., Quaracchi 1883, 1 sqq.; über Heinrich von Gent Bäumker, im Archiv für Gesch. der Philos. X [1897], 287 ff.). Noch Duns Scotus (s. d. Art.), der im Wesentlichen mit dem hl. Thomas übereinstimmt, erinnert an die frühere Auffassung (speciell an einen Gedanken des Wilhelm von Auvergne) insofern, als er den Satz Omnis cognitio incipit a sensu nur für den Zustand des Menschen nach dem Sündenfalle gelten lassen will (Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, '88; Baumgartner, Die Erkenntnißlehre des Wilhelm v. Auvergne, Münster 1893, 22). — Die aristotelische Unterscheidung der δύναμις und ἐνέργεια, die in der thomistischen Erkenntnißlehre eine wesentliche Rolle spielt, hat der hl. Thomas auch für die Realphilosophie maßgebender und consequenter verwerthet als die frühere Scholastik. Die Lehre von Materie und Form und speciell die Auffassung des menschlichen Compositums erhielt dadurch eine schärfere Ausprägung; eine Reihe jener Vorwürfe, die schon 1277 und 1285 zu Paris und Oxford gegen die streng aristotelische Richtung erhoben wurden, bezieht sich auf diesen Gegenstand (Denifle-Chatelain I, 543 sqq.; Ehrle, im Archiv f. Literatur- u. Kirchengesch. d. Mittelalters V, 614 ff.). Nach dem hl. Thomas ist die Materie bloße Möglichkeit des Dinges, zwar nicht die logische, sondern die objectiv reale, aber doch eine bloße „Anlage“ zur Wirklichkeit, die aus sich passiv und unbestimmt, erst durch die Form actuelles Sein gewinnt. Sie ist Princip der Quantität und Theilbarkeit, Grund der Vielheit und Unerkennbarkeit der körperlichen Einzeldinge, während die Form die Qualität, Einheit und Erkennbarkeit derselben begründet. Die Materie als solche enthält nach ihm weder rationes seminales noch active Kräfte, noch Reste früherer Formen; die Formen bauen sich nicht in gradueller Folge über einander auf, sondern jede substantielle Veränderung greift bis auf die materia prima zurück und schafft ein neues, einheitliches Sein (Q. disp. de spir. creat. a. 3, c.). Auch die so reich ausgestattete menschliche Natur faßt nicht, wie die ältere Schule wollte, eine Mehrheit von Wesensformen in sich; Wesensform des Menschen ist nur die eine geistige Seele. Die Mannigfaltigkeit und Abstufung des menschlichen Innenlebens erklärt sich hinreichend aus den verschiedenen Potenzen, welche als Accidentien der Seelensubstanz anhaften. Das sind wirkliche Realitäten, nicht bloße Namen der einen Seelenthätigkeit; obschon innig unter einander verbunden und in der einen Seele wurzelnd, fallen sie doch nicht mit dem Wesen der Seele zusammen. Die scheinbar abweichenden Stellen des hl. Augustinus sprechen bei genauerer Exegese eher für als gegen diese Auffassung (S. th. 1, q. 77, a. 1, ad 1 et 5; De anima q. un., a. 12, ad 5; De spirit. creat. q. un. a. 11, ad 1 et 16). Was die Zahl und Rangordnung der Seelenvermögen angeht, so berücksichtigt der hl. Thomas neben Aristoteles und Plato auch Avicenna, Alexander von Hales und Albertus, trifft aber selbständig seine Entscheidung (Schwane, Dogmengeschichte der mittlern Zeit, Freiburg 1882, 361 f. 344. 351). In der wichtigen Unterscheidung des Sinnlichen und des Geistigen zeigt er eine Sorgfalt psychologischer Beobachtung, die auch für seine Erkenntnißlehre und Ethik die günstigsten Nachwirkungen hatte. Die Zweitheilung der höhern Seelenbethätigung in Erkennen und Wollen steht ihm nicht bloß empirisch fest; er setzt sie in Zusammenhang mit den ontologischen Begriffspaaren verum und bonum, essentia und existentia, und verfolgt sie bis in die Relationen zwischen den göttlichen Personen. Wenn andere Scholastiker (wie Heinrich von Gent) unter Berufung auf den hl. Augustinus die memoria als dritte Grundkraft hinstellen, so glaubt der hl. Thomas auch hier die wirkliche Ansicht des großen Kirchenlehrers für sich zu haben. Die scholastische Frage, ob das Erkennen oder das Wollen die höhere Potenz sei, entscheidet er zwar principiell zu Gunsten des Erkennens, gibt aber für unser diesseitiges Verhältniß zu Gott den Vorrang des Willens zu (S. th. 1, q. 82, a. 3; De verit. q. 22, a. 11). — Was die Erkenntniß der äußern Natur betrifft, so hält der hl. Thomas sowohl im Reichthum des Wissens wie im Urtheil über Einzelfragen (z. B. die Bewegung der Gestirne) hinter seinem Lehrer Albert zurück. Man hat in einzelnen Aeußerungen (über die Bewegung als Medium alles Naturwirkens [S. th. 1, q. 45, a. 5; S. c. Gent. 2, 20], über Licht und Wärme als Energien [De malo q. 1, a. 1, ad 6; S. c. Gent. 3, 69 fin.]) eine überraschende Vorausnahme moderner Ergebnisse finden wollen; doch dürfte hierauf weniger Gewicht zu legen sein als auf die allgemeine Bemerkung, daß der hl. Thomas das damalige naturwissenschaftliche System keineswegs für ein abschließendes hält. Er warnt vor blindem Zutrauen in die physikalischen und astronomischen Dogmen seiner Zeit, ne sapientibus huius mundi contemnenda doctrinam fidei occasio praebeatur (Opusc. 10